

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

“荒野” 自然观:环境伦理学的本体论症结[Wildness Natural View: ontology dilemma for environmental ethics]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	孙, 道进
Publisher	重庆市社会科学界联合会
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-09 12:23:25
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/180968

孙道进：人学空场的“荒野”自然观：环境伦理学研究的症结

孙道进

摘要：非人类中心主义环境伦理学的自然观类似于费尔巴哈“人本学”唯物主义的客观自然观；它的自然是原始的、素朴的、自在的，具有先在性、自组织性、有机性、同质性等特征。正是这种“荒野”自然观构成了环境伦理学的本体论之“根”。环境伦理学遇到的种种诘难，如价值论上的“自然主义谬误”、认识论上的“宗教神秘主义”、方法论上的“环境法西斯主义”等等，都可以从这种“人学空场”的抽象自然观那里寻找到问题的症结。

关键词：先在性；自组织性；系统性；同质性；实践；症结

非人类中心主义环境伦理学的自然观类似于费尔巴哈“人本学”唯物主义的客观自然观，它的自然是原生态的、素朴的、自在的，具有先在性、有机性、自组织性、客观性（科学性）与同质性等特征。无论是梭罗的“瓦尔登湖”、比尔·迈克基的“终结”了的自然、卡洛林·麦茜特的“死”了的自然、蕾切尔·卡逊的寂静的“春天”、利奥波德沙乡的“大地”，还是罗尔斯顿哲学走向的“荒野”、芭芭拉·沃德·勒内呵护的“一个小小行星”、阿尔伯特·史怀泽敬畏的“生命”、辛格和雷根具有天赋权利的“动物”、刘湘溶的“长颈鹿的脖子”等等，都是费尔巴哈所谓的“一切感性的力量、事物和存在物的总和”，都是马克思所批评过的“与人分离的自然”、“先于人类历史而存在的自然”，都是见物不见人的自然、“人学空场”的自然。[1]

一、“荒野”自然观：环境伦理学的本体论之“根”

任何一门哲学都有它自身的本体论预设，这是哲学作为哲学的“公理”或出发点。非人类中心主义环境伦理学也不例外，它的本体论预设正是上述费尔巴哈性质的荒野自然观。纵观环境伦理学的各种主张，无论是其自然的内在价值论，还是其敬畏生命的实践方法论，抑或是其反科学思维方式的整体主义认识论，都是以原生态的自然观为“公理”或“出发点”的，都与荒野自然观存在着内在的逻辑的关联，都是荒野本体论的具体展开或延伸。

1. 荒野自然观与价值论上的“内在价值论”

非人类中心主义认为，既然自然科学特别是生态学的最新研究发现表明，自然是有机的、系统的、自组织的、先在的，那么，自然本身就具有不以人类意志为转移的“内在价值”，就理应成为伦理学“道德共同体”的平等成员。环境伦理学的“内在价值论”是从以下四个维度加以阐发的：

自然的系统性说明，自然是一个相互联系的复杂的有机体，每一个事物在自然之“网”中都占据着特定的生态位，对于维护自然的完整、稳定和美丽都具有不可替代的“元功能”，该功

能与事物与生俱来，是自然界包括人类不可缺少的存在要素，具有“客观的”、“内在的”价值。

自然的自组织性说明，自然就是和人一样的能动的主体，每个事物都具有自我修复、自我完善的价值评价与实现能力，都是它自己的“目的中心”，都具有相对于自身而言的“非工具价值”。自然的这种“非工具价值”被一些学者命名为“对象的自我目的性”[2]，它构成了非人类中心主义者“走出人类中心主义”的立论依据。正如余谋昌先生所说，“我们就要承认不仅是人，而且其他生命也是目的；我们不仅要承认人的价值，而且要承认自然界的价值。在这里，价值主体不是唯一的，不仅仅人是价值主体，其他生命形式也是价值主体。”[3]

自然的先在性说明，人的价值是自然赋予的，而自然的价值却不是人所赋予的，自然具有与人类同等甚至更高的价值。例如，罗尔斯顿就认为，“大自然是一个完善的进化系统，相比之下，人类却只是一个后来者；地球生态系统的主要价值在人类出现以前就已经存在。大自然是一个客观的价值负载物。”

人类“生命的出现只不过是自然演化的产物，假如大自然没有赋予我们任何价值，那么，我们怎么能够作为一种有价值的存在物而存在呢？”[4]还有的学者继承中国古代道家“道生万物”的思想，认为人只不过是自然之“道”的产物，人直接就是自然存在物。既然人是自然抚育的，那么人的价值也就是自然赋予的；与其说价值具有属人性或自为性，还不如说价值具有自然性或自在性。

人与物的同质性说明，人与物具有等价性。例如，在《关于大猩猩的宣言》一文中，动物解放论者辛格就列举了一系列科学的事实，证明人和动物都具有同样的能力和价值，“人类试图与他们的那些长毛的、生物学上的堂兄弟之间划出泾渭分明的界限只是自欺欺人的徒劳无益。”理由是：人和黑猩猩的遗传信息仅有1.6%的差别、黑猩猩能够毫无困难地使用工具、能够学习聋哑人的许多手语、会欺骗、扔石头、有计划地打猎、对弱小的同类进行恐怖统治，等等。[5]

2. 荒野自然观与方法论上的“敬畏生命”

非人类中心主义认为，既然自然界是有机的、自组织的，先在的、与人同质的，而且这个结论又是具有生态学事实严密支撑的，因此，自在的自然就具有了客观性、神圣性、至善性与至上性的特征，人类只能尊重它、顺从它、呵护它，而不能对它有丝毫的不敬。这样，自然的上帝或上帝的自然就以无比的威严伫立在人们的面前；对自然俯首贴耳、顶礼膜拜也就成了处理人与自然关系的最佳方法了。例如：

史怀泽“敬畏生命”的“敬畏”二字正是这种“至上”逻辑的必然。他把“敬畏生命”的内涵归纳为：善是保持生命、促进生命，使可发展的生命实现其最高的价值；恶则是毁灭生命、伤害生命、压制生命的发展；伦理学应该尊重所有的生命，包括动物、昆虫和植物，因为所有的生物都拥有“生存意志”；为此，人们应该“不摘树上的绿叶，不折园中的花枝，不踏死路上的昆虫”，等等。

在《尊重大自然》一书中，泰勒把处理人与自然关系的善恶标准界定为：“一种行为是否正确，一种品质在道德上是否良善，将取决于它们是否展现或体现了尊重自然这一终极性的道德态度。” [6]

“大地伦理学”的发起者利奥波德也呼吁人们实践对大地的“热爱”意识，理由是：“我不能想象，在没有对大地的热爱、尊重和敬佩，以及高度赞赏它的价值的情况下，能够有一种对大地的伦理关系。”

素以“田野里的浪漫主义学者”著称的梭罗号召人们崇拜自然，把丛林的生命与活力看成是上帝所操纵的内在的“神性”。这个“神性”可以表征为“如果人们能够提高到对树桩和石头表示真正的崇拜，那就意味着人类的新生。”

《我们的国家公园》一书的作者约翰·缪尔也鼓励人们保持荒野的自在性与异在性，并倡导人们像信奉上帝一样信奉自在的荒野，这样做的理由在于：“在上帝的荒野中，存在着世界的希望。” [7]

“深层生态学”的创立者阿伦·奈斯要求人们把非人类的“非我”当成大写的“自我”，把追求生物的多样性与共生性看作人类价值“自我实现”的一部分。如此，人类价值的自我实现就不再是改造自然、奉献社会，而是古代道家倡导的“为无为之事”，“行不言之教”了。

罗尔斯顿从自然的“内在价值”出发，把“更加深层的，非自私的理由”确定为“要尊重‘内在于’动植物区系和自然景观中的性质，以促进它们的发展。” [8]按照罗尔斯顿的逻辑，人促进自然的发展，就是促进人类自身的发展。

3. 荒野自然观与认识论上的反“笛卡尔范式”

同样是以自然的自在性特征为依据，环境伦理学反对近代以来盛行的科学主义思维方式，认为系统性、复杂性的自然是绝不可能为主客二分的“笛卡尔范式”（余谋昌语）所认识和把握的，因此，从生态学之“是”到伦理学之“应该”的“跃迁”就只能凭借整体主义的思维方式来通达，表现为要么依靠神秘主义的“感受”或“体验”——这是阿尔伯特·史怀泽、约翰·缪尔、比尔·麦克基本、阿伦·奈斯等人的惯用手法；要么依靠类似于中国古代“取类”、“比象”、“直观”、“外推”的有机论思维范式——这类手法通常为辛格、雷根、罗尔斯顿等人所采用。例如：

史怀泽“敬畏生命”的“伦理拓展主义”就是依靠宗教神秘主义认识论的“感受”或“体验”而完成的。为了实践其所谓的“敬畏生命”，史怀泽呼吁人们要做一个“燃料的给予者”，去点燃人心中的敬畏生命的“光明”。这个“点燃”的过程就是人们主观“感受”或内心“体验”自然生命的神圣的过程。他说：“共同体验生命，由此在其存在中感受到整个世界的波浪冲击，达到自我意识，结束作为个别的存在，使我们之外的生存涌入我们的生存。” [9]在史怀泽看来，感受生命的神圣、结束人类中心主义的利己主义就是通过个人的主观体验而来的，就像他看到河马时突然体验到生命的神圣一样；这种“体验”的形成并不需要外在事物的作用，它是先于人心中而存在的，“我们内心神秘的声音并不需要幸福的生存——听从它的命令，才是唯一能使

人满足的事情。”[10]在《我的生平和思想》中，史怀泽大肆张扬这种神秘主义认识论，主张以神秘的非理性主义统摄逻辑的理性主义。他说，“敬畏生命的世界观是伦理神秘主义。通过伦理行为，它使与无限者合一得以实现。这种伦理神秘主义产生于逻辑的思维。如果我们的生命意志思考自身和世界的话，那么我们就能在自己的生命中体验到我们所接触的世界生命，并通过行动把我们的生命意志奉献给无限的生命意志。理性思想如果深化的话，就必然走向神秘主义的非理性思想之中。”[11]神秘主义与宗教神学总是如影随行，共生诉求的。作为一位神学家、一名神学博士，史怀泽在法兰西科学院的一次演讲中，就毫不掩饰地以牧师的口吻，模仿上帝的声音，祈祷人们“与宇宙建立了有教养的关系。”“在世界上，生命意志处于与自身的冲突之中。在我们内心，它则愿与自身实现和平”；“生命意志显示在世界中，并在内心中启示着我们”；“精神命令我们有别于世界。通过敬畏生命，我们以一种基本的、深刻的和富有活力的方式变得虔诚。”[12]很明显，这里，史怀泽不过是在借上帝之口颁布其敬畏生命的“绝对命令”而已。

除了依靠神秘主义的直觉与顿悟以外，非人类中心主义者还普遍运用中国古代有机论的思维模式，即“比类”、“取象”、“直观”、“外推”的拟人化手法，偏重于从相互关联的角度去认识事物；它通过对对象的反复观察，将对象概括、提炼为意象，再推己及人或“能近取譬”，从而直观把握事物的本质。例如，“动物权利论”者雷根对小牛、黑猩猩、浣熊的痛苦就是通过人与非人类的“将心比心”而来的。在《关于动物权利的激进的平等主义观点》一文中，他写道：“肉用小牛的孤苦伶仃令人同情——揪心裂肺；电极深植于其大脑中的黑猩猩所遭受的那种由脉冲所产生的痛苦令人憎恶；被套在捕兽铗夹中的浣熊的缓慢的、痛苦的死亡使人感到难受。”[13]“动物解放论”者辛格对老鼠失去“不遭受折磨的利益”而“痛苦”的理解也是通过“以人度物”的“视角转换”而成的。“我们需要从那些被我们的态度和源于这些态度的实践所伤害得最严重的存在物的角度来反思这种态度，如果能够实现这种超凡脱俗的视角转换，我们就会在我们的态度和实践中发现这样一种模式：我们总是靠牺牲一个团体的利益来使另一个团体获利，而我们自己往往就是这个获利团体的成员。”[14]这里的“视角转换”说白了就是中国古代认识论的“比类”与“外推”。

二、“荒野”自然观：环境伦理学研究的症结

马克思主义哲学的自然观是实践的人化自然观。马克思主义哲学认为，自然绝不是费尔巴哈所谓的客观的、抽象的、僵死的、荒野的、原生态的自然，而是被人类实践所“中介”过的自然，是赋予人类价值向度于其中的自然；只有与人类实践发生关系的自然才是“现实”的、“感性”的、“人类学的自然”。那种“被抽象地孤立地理解的，被固定为与人分离的自然界，对人来说也是无”。[15]因为我们“周围的感性世界决不是某种开天辟地以来就已存在的、始终如一的东西，而是工业和社会状况的产物，是历史的产物，是世代活动的结果”；而“这种活动、这种连续不断的感性劳动和创造、这种生产，正是整个现存的感性世界的基础。”[16]因此，谈论纯粹的自在的自然毫无意义的，我们所接触的自然界只能是“通过工业——尽管以异化的形式——形成的自然界。”[17]关于实践的人化的自然观，马克思恩格斯在《关于费尔巴哈的提纲》、《德意志意识形态》、《1844年经济学 - 哲学手稿》、《神圣家族》、《资本论》等著作中，都给予过详细的说明；西方马克思主义的创始人卢卡奇在《历史与阶级意识》中、法兰克福学派的第二代的主将施密特在《马克思的自然概念》中也做过大量的文本解读。

非人类中心主义的荒野自然观只强调自然的客观性、先在性，甚至自然的“主体性”，否认

人的能动性、批判性和否定性维度。其关于人、自然以及人与自然相统一的见解与费尔巴哈如出一辙：对自然、“对象、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践去理解，不是从主体方面去理解，因而它不了解‘革命的’、‘实践批判的’活动的意义。”[18]正是这种本体论上的客观自然主义导致了环境伦理学价值论上的“自然主义谬误”、方法论上的“环境法西斯主义”以及认识论上的“宗教神秘主义”。与实践（人）无涉的荒野自然观，正是环境伦理学研究的症结。

1.与实践分离的荒野自然观：“自然主义谬误”的症结

实践是人的安身立命之本，人们为了实现主体之“应该”，他就必须从事实践活动，而要使实践活动行之有效，他就必须尊重自然之所“是”。这样，通过实践的中介作用，“是”与“应该”就顺利实现了平稳性的“软着落”。

由于非人类中心主义脱离实践而单向度地考察生态问题，它看不到实践是自然价值的发现、创造与生成的过程，看不到实践是真与善的统一、“是”与“应该”的统一。因此，它在从生态学的“事实”到伦理学的“价值”过渡问题上就必然发生爱德华·摩尔在《伦理学原理》中所说的“自然主义的谬误”：将生态学的事实直接等同于伦理学的价值。

在自然的内在价值论的基础上，环境伦理学认为，既然自然具有不依赖于人类意志为转移的内在价值，那么，人类就没有理由不对自然加以尊重和保护。这样，自然的“本来如此”直接就是它的“应该如此”了，生态学之“是”也直接就是伦理学之“应该”了。例如，罗尔斯顿就把事实世界与价值世界、“是”与“应该”看作是同一个过程的两个方面，或者说，“是”本身就是“应该”，“应该”本身就是“是”，两者没有谁先谁后、谁主谁次之分。这个结论的科学依据在于：生态学所客观描述的生态世界是一个“创造生命、维护稳定、保持完整、直至进化出人类从而达到美”的和谐、稳定的系统，这些特征并不是人以观念的形式贯注到自然之内的，而是自然与生俱来、本来就有的，因此，自然界的“是”本身就包含着“应该”。“当我们从描述植物和动物、循环与生命金字塔、自养生物与异养生物的相互配合、生物圈的动态平衡，逐渐过渡到描述生物圈的复杂性、地球生物的繁荣与相互依赖、交织着对抗与综合的统一与和谐、生存并繁衍于其共同体中的有机体，直到最后描述自然的美与善时，我们很难精确地断定，自然事实在哪里开始隐退了，自然价值在哪里开始浮现了；在某些人看来，实然与应然之间的鸿沟至少是消失了，在事实被完全揭示出来的地方，价值似乎也出现了；它们二者似乎都是生态系统的属性。”[19]按照罗尔斯顿的逻辑，既然“是”与“应该”是同时发生的“一”，那么，生态学也就是伦理学，伦理学也就是生态学了。于是，生态伦理学就此宣告成立了。

可见，脱离实践，因而不懂得实践是“是”与“应该”的中介，这是环境伦理学发生自然主义谬误并因此受到人类中心主义强烈批评的主要根源。正如刘福森教授在《自然中心主义生态伦理观的理论困境》一文中所说：“不能违背自然规律”并不等于自然规律就是人的行为目的。自然规律只决定人“能做”什么或“不能”做什么，而不决定人“应当”做什么或“不应当”做什么。“能做”与“应当做”并不是一回事。”可见，脱离实践的自然之“是”是绝对推不出伦理之“应当”的。

2.与实践分离的荒野自然观：“环境法西斯主义”的症结

马克思主义哲学认为，实践是人自我塑造、自我确证、自我生成的过程；相对于“意识”、“思想”、“语言”而言，实践是人之为人的根本标志，是人的安身立命之本；实践与人是直接同一的：实践是人的实践，人是实践的人。这是马克思“实践的人学本体论”的核心。

作为人与自然之间物质、能量、信息的变换过程，实践是人将主体的内在尺度运用于自然界，从而改变自然的异在性、自在性，实现自然从“自在之物”向“为我之物”转变的过程，所以，实践必然改变自然的物质结构和原初形式，“破坏”自然的自在状态。

由于没有实践的人化自然观作为本体论支撑，因此环境伦理学也就不能看到：“保持生命、促进生命”的实践方法论就等于要求人们停止实践，而停止实践本身就等于取消了人类生存的根基，导致人类成为珍稀动物直至消灭人类。理由很简单：“像野蛮人为了满足自己的需要，为了维持和再生产自己的生命，必须与自然进行斗争一样，文明人也必须这样做；而且在一切社会形态中，在一切可能的生产方式中，他都必须这样做。”[20]由于世界不会满足人，人只能以自己的行动来改变世界。因此，为了生存，人必须和动植物一样，以其他生物的“死亡”换取自身的存在。如果真如史怀泽所言，人类真的做到敬畏所有自然的生命，那么，其代价或结果就是，且只能是，人类成为濒危物种！所以，环境伦理学自诞生始，就被一些学者诅咒为“反人道主义”、“环境法西斯主义”。例如，美国前副总统阿尔·戈尔在《濒临失街的地球》一书中就是这样抨击深层生态学的：“有个名叫‘深层生态主义者’的团体现在名声日隆。它用一种灾病来比喻人与自然的关系。按照这一说法，人类的作用有如病原体，是一种使地球出疹发烧的细菌，威胁着地球基本的生命机能……深层生态学的另一种说法是，地球是个大型生物，人类文明是地球这个行星的艾滋病毒，反复危害其健康和平衡，使地球不能保持免疫能力。”[21]动物权利论者雷根也认为，大地伦理学“明显地包含了这样一种前景：为了生物共同体的完整、稳定和美丽，个体得牺牲给更大的生物共同体的‘好’。在这样一种……可恰当地称之为环境法西斯主义的论点中，我们很难为个体权利的观念找到一个恰当的位置……整体主义给我们提供的是对环境的一种法西斯主义式的理解。”[22]

可见，环境伦理学的实践方法论之所以落得个“生态极权主义”（马迪·尼尔）的骂名，原因就在于它的本体论自然观上，也就是与实践的人化自然观相对立的荒野自然观上。

3.与实践分离的荒野自然观：“宗教神秘主义”的症结

马克思主义哲学的认识论是在实践基础上主体对客体的能动的反映论。“认识与对象、主观与客观的统一，既不能单纯地从直观的对象一方来理解，也不能单纯地从主体即认识者自我的观念性活动来理解，二者统一的基础只能是人类的实践活动本身。”[23]实践是认识的来源、动力、检验标准和目的。自在自然的自组织性、系统性、先在性的生态学认识都是在实践中发现的；生态学之“是”向伦理学之“应该”转变的必要性也是通过实践认识到的，是由实践的能动性与受动性的辩证关系所决定的。实践是完成环境伦理学“拓展主义”的中介，也是环境伦理学成为可能的充分必要条件。

环境伦理学家们的“荒野意识”正是通过实践所认识到的；荒野自然的系统性与自组织性等特征，这些以观念形式存在于环境伦理学家头脑中的客观世界，也是通过人类实践活动特别是科学研究所发现的。因为，从认识的发生逻辑看，人们关于某物的“映像”总是以某物作为“对

象”为前提而发生的，即先有对象而后有映像。而对象变为映像的过程就是主体对客体的认识过程，即实践的对象化或人化过程。自在的荒野只有成为环境伦理学家们的对象，才能转化为他们的主观映像。即使这个映像是错误的，但它仍然是以自然作为对象的实践结果。因此，非人类中心主义所青睐的自然的自在性特征实质上是不自在的，而是经过生态学家们的实践（考察或试验）得来的；即便是他们直接“感悟”或“体验”到的自然，也是通过他们的眼睛、耳朵、手和头脑等感觉器官所实践到的结果。

由于实践范畴的缺“场”，环境伦理学看不到实践对认识发生发展的决定性作用，看不到实践是从事实向价值过渡的桥梁和纽带，因此也就找不到其主张的“合法性”根据，只能借助于宗教神秘主义的直觉顿悟或中国古代有机论的思维范式。这样，环境伦理学的神秘主义认识论要么就是黑格尔式的唯心主义——“抽象地发展了人的能动的方面”，要么属于费尔巴哈式的旧唯物主义反映论——抹煞了人类认识的主体性和能动性。然而，无论是作为唯心主义认识论，还是作为旧唯物主义反映论，非人类中心主义的认识论都不能在知识领域内引起“主观的普遍的有效性”。由此看来，在认识论问题上，环境伦理学被一些学者斥责为“将简单问题复杂化”的神秘主义“玄学”也就理所当然、不足为怪了。例如，莫里斯(D. Morris)就曾指责阿伦·奈斯“陷入了几乎是令人困惑的哲学隐语之中，他的神秘主义，常常把对大多数人来说很清楚的问题弄得让人不知所措”；布克钦则声称深层生态学是一个被体系框架遮掩着的东方神秘主义传统的“大杂烩”。

参考文献：

- [1] 孙道进.荒野自然观:费尔巴哈的抽象自然观[J].探索,2005,(2).
- [2] 章建刚.“内在价值”的含义与环境伦理学[J].思想战线,2000,(5).
- [3] 余谋昌.生态人类中心主义是当代环保运动的惟一旗帜吗?[J].自然辩证法研究,1997,(5).
- [4] [19] 罗尔斯顿.环境伦理学[M].杨通进译,北京:中国社会科学出版社,2000.282. 315.
- [5] [6] 雷毅.生态伦理学[M].西安:陕西人民教育出版社,2000.86.106.
- [7] 侯文蕙.征服的挽歌[M].北京:东方出版社,1995.78.
- [8] 罗尔斯顿.哲学走向荒野[M].长春:吉林人民出版社,2000.25.
- [9] [10] [11] [12] 史怀泽.敬畏生命[M].陈泽环译,上海社会科学院出版社,1995.21. 23.133-134.93.
- [13] 雷根.关于动物权利的激进的平等主义观点[J].哲学译丛,1999,(04).
- [14] 辛格所有动物都是平等的[J].世界哲学,1994,(5).
- [15] [17] 马克思恩格斯全集:第42卷[C].人民出版社,1979.178.128.
- [16] 马克思恩格斯.费尔巴哈[M].北京:人民出版社,1988.20-21.
- [18] 中共中央马恩列斯著作编译局马列部.马克思主义经典著作选读[C].北京:人民出版社1999.1.
- [20] 马克思恩格斯全集:第25卷[C].北京:人民出版社,1972.926.
- [21] 阿尔·戈尔.濒临失衡的地球[M].北京:中央编译出版社,1997.186.
- [22] 徐嵩龄.环境伦理学的进展:评论与阐释[M].北京:社会科学文献出版社,1995.46.
- [23] 李秀林.辩证唯物主义和.历史唯物主义[M].中国人民大学出版社,1995.304.

(本文首次发表于《中国应用伦理学网》主页"观念交锋"专栏2005年2月25日16时30分)

/